Journaux (/about/journals) / Religions (/journal/religions) / Tome 9 (/2077-1444/9) / Numéro 11 (/2077-1444/9/11) / 10.3390/rel9110325 /



(/journal/religions)

Menu des articles

MDPI (/)

Table des matières

- Abstrait
- Introduction
- Démocratie confucéenne et confucianisme « religieux »
- Métaphysique morale néo-confucéenne : monisme ou pluralisme ?
- Vers une doctrine pluraliste globale de la démocratie confucéenne
- Financement
- Les conflits d'intérêts
- Les références



Accès libre Article



Démocratie confucianiste et métaphysique pluraliste *du Li-Ki*

par
Hyo Dong Lee (https://sciprofiles.com/profile/532557?utm_source=mdpi.com&utm_medium=website&utm_campaign=avatar_
(mailto:please_login)

The Theological School, Drew University, 36 Madison Ave., Madison, NJ 07940, États-Unis

Religions **2018** , *9* (11), 325 ; **https://doi.org/10.3390/rel9110325 (https://doi.org/10.3390/rel9110325)**

Reçu : 6 octobre 2018 / Révisé : 19 octobre 2018 / Accepté : 22 octobre 2018 / Publié : 23 octobre 2018

(Cet article appartient au numéro spécial **Le rôle et la signification de la religion dans la société coréenne (/journal/religions/special_issues/Korean)**)

Abstrait

Cet essai explore le rôle constructif possible d'une métaphysique confucéenne dans le contexte démocratique confucéen pluraliste de la Corée du Sud. Dans sa récente étude historique, Sungmoon Kim a soutenu que la démocratie sud-coréenne est soutenue par une culture publique de civilité ancrée dans les habitudes et les mœurs confucianistes, tout en étant pluraliste dans sa philosophie. J'interroge avec appréciation la thèse de Kim afin d'avancer l'affirmation selon laquelle une doctrine confucéenne globale telle que la métaphysique confucéenne peut contribuer de manière significative à l'épanouissement de la culture publique démocratique confucéenne, à condition qu'elle affirme une ontologie pluraliste. Je soutiens que la tradition de la métaphysique *li-ki* néo-confucéenne coréenne , en particulier celle trouvée dans les travaux de Nongmun Im Seong-ju, offre de riches ressources pour une ontologie pluraliste malgré son histoire de monisme éthique. En mettant la pensée de Nongmun en conversation avec certaines des critiques contemporaines de la (mauvaise) appropriation schmittienne de la notion de souveraineté populaire, j'esquisse une version pluralisée de la volonté générale rousseauienne - une sorte de solidarité critique et affectueuse de divers groupes de personnes - c'est un caractère confucianiste. Mon affirmation est qu'une telle solidarité critique et affectueuse trouve son fondement et tire sa nourriture d'une ontologie confucianiste pluraliste.

Mots clés:Néo-confucianisme coréen (/search?q=Korean+Neo-Confucianism) ; **métaphysique (/search?q=li-ki+metaphysics)*li-ki* (/search?q=li-ki+metaphysics)** ; **Démocratie confucéenne (/search?q=Confucian+democracy)** ; **souveraineté populaire (/search?q=popular+sovereignty)** ; **pluralisme (/search?q=pluralism)** ; **culture publique (/search?q=public+culture)**

1. Introduction

Compte tenu de la vague de drames politiques qui se sont déroulés en Corée du Sud ces dernières années, il est probablement prudent de supposer que la nation est devenue une démocratie florissante, non seulement au sens formel et procédural du terme, mais également de manière substantielle. , englobant les dimensions politiques, économiques et culturelles de la société sud-coréenne. La Révolution aux chandelles – les manifestations non-violentes de plusieurs mois de millions de citoyens contre la corruption et les abus de

pouvoir de la présidente de l'époque, Park Geun-hye – ont conduit à la première destitution et à la destitution d'un président en exercice

au printemps 2017. Les élections qui ont immédiatement suivi ont inauguré un gouvernement plus progressiste qui a mis en œuvre diverses politiques de libéralisation visant à renforcer la protection des droits civils, la liberté de la presse et les droits du travail, entre autres. Dans le même temps, il a mené une campagne visant à éliminer les éléments corrompus et autoritaires du gouvernement qui avaient miné et renversé l'État de droit. La Révolution aux chandelles a également revitalisé la sphère civique, avec des organisations civiques et des syndicats nouvellement habilités à contrer l'alliance bien établie entre les politiciens, les hauts fonctionnaires du gouvernement et les conglomérats d'entreprises géants contrôlés par des familles (chaebeols) . Les voix représentant les droits humains des personnes opprimées et marginalisées, au premier rang desquelles les féministes et les LGBTQI, s'affirment de plus en plus sur la place publique et dans le paysage médiatique, déclenchant notamment un mouvement #MeToo dirigé contre d'éminents politiciens, chefs d'entreprise, intellectuels et bien d'autres. .

Bien entendu, ce type de développement historique capital ne surgit pas de nulle part. Une caractéristique importante de la société sud-coréenne est qu'elle est encore aujourd'hui profondément confucéenne. Jusqu'en 1910, la Corée fut gouvernée pendant cinq siècles par l'une des dynasties les plus confucianistes de tous les temps. Bien avant la fin de la dynastie Joseon au début du XXe siècle, les habitudes et les mœurs confucéennes, centrées sur le rituel de vénération des ancêtres et le code éthique familial de filialité, s'étaient infiltrées de haut en bas, infiltrant tous les niveaux de la société et tous les aspects de la société. vie quotidienne (**Deuchler 1992**). Il est vrai que les grands bouleversements sociaux du XXe siècle – l'expérience de la domination coloniale japonaise qui a duré près d'un demi-siècle, la division de la péninsule coréenne en deux Corées et la guerre de Corée dévastatrice, le processus rapide de modernisation qui a profondément transformé la Corée du Sud d'après-guerre en une société industrielle et urbaine – ont interrompu et détruit tant de choses qui constituaient la tradition. Néanmoins, les habitudes et les mœurs confucéennes ont persisté, étant profondément ancrées dans la psyché des gens et dans leurs relations quotidiennes.

De nombreuses études ont été menées au cours de la dernière décennie sur le rôle éventuel du confucianisme dans la démocratisation réussie de la Corée du Sud et l'établissement du constitutionnalisme dans la nation. [1] Il n'entre cependant pas dans le cadre de cet essai d'étudier les possibles relations causales historiques entre la tradition confucianiste coréenne et la transformation démocratique de la Corée du Sud. Dans cet essai, je prendrai la réalité d'une démocratie pluraliste dynamique en Corée du Sud comme contexte dans lequel j'examinerai un problème politico-philosophique très controversé concernant la relation entre le confucianisme et la démocratie, à savoir la question de la possibilité d'une démocratie confucéenne . [2] Plus spécifiquement, j'explorerai les contributions possibles que le confucianisme, en tant que *doctrine globale,* pourrait apporter à l'épanouissement d'une démocratie pluraliste. [3] À cette fin, je centrerai ma discussion sur la tradition de la « métaphysique morale » dite néo-confucéenne (**Tu 1982, p. 10**) [4] et je me demanderai quel rôle elle peut jouer dans le développement d'une théorie robuste de la démocratie confucéenne.

2. Démocratie confucéenne et confucianisme « religieux »

Dans sa récente étude marquante, *Confucian Democracy in East Asia* , Sungmoon Kim envisage une démocratie avec des caractéristiques indigènes à l'Asie de l'Est. Le type de démocratie qu'il envisage est soutenu et animé par une culture publique ancrée dans les habitudes et les mœurs confucéennes, adaptée au contexte social de la Corée du Sud où le confucianisme régissait presque tous les aspects de la vie il y a à peine un siècle et le fait encore de manière beaucoup plus atténuée. mais un sentiment profondément persistant. Les habitudes et mœurs confucéennes proposées par Kim sont qualitativement différentes de celles d'une société confucéenne traditionnelle, qui était une « gemeinschaft constituée par des rituels qui vise un tout organique » (**Kim 2014, p. 14**). Ce sont plutôt des éléments essentiels d'une culture publique confucéenne plus vaguement circonscrite, partagée par les citoyens d'une société civile démocratique qui souscrivent à différentes doctrines morales globales (p. 10).

En articulant ces habitudes et ces mœurs, Kim met en évidence les sentiments moraux familiaux traditionnellement au cœur de la tradition éthique et rituelle confucéenne, à savoir l'affection filiale (親*qīn*) dans la relation parent-enfant, la plus primordiale de toutes les relations dans la pensée confucéenne (p. .145). Dans la tradition mencienne dominante de la tradition confucéenne, l'affection filiale reflète dans le sens le plus primordial le cœur de l'empathie (惻隱之心cèyǐnzhīxīn *)* , qui est doté par le Ciel en chacun de nous et qui grandit en vertu d'humanité ou la bienveillance (仁*ren*) dans et à travers des pratiques éthiques et rituelles dans le contexte des soi-disant Cinq Relations (五倫*wulun*). Par conséquent, la relation parent-enfant sert de modèle au reste des Cinq Relations et, ce faisant, fait du familial le paradigme du public et du politique (145-47).

Selon Kim, dans la perspective mencienne, l'auto-culture morale et politique des gens commence par la pratique de l'affection filiale dans le contexte familial, dont la forme éthico-rituelle caractéristique est la filialité (孝悌xiaoti), et son extension (*推*tui) . au-delà du contexte familial (p. 141). C'est ainsi que les gens en viennent à cultiver diverses manifestations de la vertu d'humanité, telles que la fiabilité (信*xin*), l'harmonie sociale (和*he*), le respect des personnes âgées (敬老*jinglao*) et la déférence respectueuse (辭讓*cirang*), entre autres (p.90). La tradition politique mencienne confère le Mandat du Ciel pour gouverner au dirigeant vertueux et sage, car le dirigeant sage est celui qui a acquis ces vertus de l'humanité de manière consommée. Il a nourri en lui à la perfection l'humanité (ren) dotée du Ciel et est ainsi devenu l'être humain authentique qui est capable d'étendre en lui le sentiment moral familial de manière analogique pour englober même les étrangers comme s'ils étaient des quasi-membres de la *famille* . En tant qu'incarnation suprême de l'affection filiale, le roi, en tant que Fils du Ciel et Père envers tous ses sujets, règne en étendant cette affection sous forme de bienveillance (ren) envers les gens et d'amour (愛 ai) envers tous *les* êtres *vivants* . (146-47). **Ce** faisant, le monarque, en tant qu'enseignant exemplaire accompli, est capable de nourrir le développement moral de ses sujets, notamment en mettant en œuvre des politiques publiques conçues pour fournir des conditions matérielles favorables à leur développement moral. Ici réside l'essence de la politique de vertu confucéenne (德治*dezhi*) réalisée grâce à un gouvernement bienveillant (仁政*renzheng*) (75-76).



Dans le contexte contemporain de l'Asie de l'Est, soutient Kim, il est cependant important de réaliser que « la capacité d'envisager les étrangers comme s'ils étaient des membres d'une (quasi-)famille ne doit pas nécessairement s'appuyer sur une vision métaphysique fondamentale de la nature humaine et de valeurs morales particulières. vertus qui lui sont affiliées » (p. 147). En d'autres termes, les sentiments moraux familiaux peuvent être découplés du récit métaphysique mencien de l'affection filiale enracinée dans la vertu de l'humanité dotée du Ciel. Les vertus publiques, les mœurs et les habitudes que nourrissent les sentiments moraux familiaux peuvent être dissociées de la compréhension cosmologique et métaphysique de la famille comme de la politique la mieux illustrée dans l'idée du mandat du ciel pour gouverner donné au dirigeant vertueux.

Les raisons avancées par Kim pour justifier cette décision résident dans le fait que ces récits cosmologiques et métaphysiques constituent des doctrines morales globales. Aujourd'hui, l'élément central d'une démocratie pluraliste réside dans les bons jugements moraux et politiques de ses citoyens, et non dans le genre d'idéal moral de sagesse à part entière et les programmes concomitants de culture morale que l'on trouve dans les récits cosmologiques et métaphysiques confucéens classiques de la famille comme politique. surtout lorsque l'exaltation de l'égalité morale par ce dernier – que n'importe qui peut devenir un sage – est étroitement liée à une acceptation inconditionnelle de l'inégalité politique (p. 144). Pour aller plus loin, Kim distingue la culture *publique* confucéenne, qu'il préconise, de la culture confucéenne au sens éthiquement moniste, dont un exemple est le néoconfucianisme de Cheng-Zhu qui a exercé un monopole socio-politique et culturel en Corée pendant des siècles. Le néoconfucianisme coréen Cheng-Zhu n'a laissé aucune place au pluralisme éthique en instituant une hiérarchie sociale patriarcale soutenue par la loi des clans (宗法*zongbeop zongfa*) et des rituels familiaux (家禮*garye jiali*) (p. 283). En tant que « confucianisme religieux » – et moniste/patriarcal en plus – une telle culture confucéenne ne devrait pas constituer le noyau de la culture *publique* confucéenne , même si les citoyens peuvent la considérer comme leur système de valeurs privé (c'est-à-dire comme un « confucianisme privé »). p.284). En résumé, les doctrines morales globales sont quelque peu excessives lorsqu'il s'agit de constituer une culture publique démocratique, et doivent être mises de côté lorsque leur monisme éthique entre en collision avec les valeurs du pluralisme au cœur d'une démocratie pluraliste.

Aujourd'hui, observe Kim, les vertus confucéennes, à la fois familiales et politiques parce qu'elles reposent sur la capacité de considérer les étrangers comme s'ils étaient des quasi-membres de la famille, sont « largement chéries en tant que vertus publiques et socialement disponibles à travers les pratiques rituelles continues » dans les traditions traditionnelles. Sociétés confucéennes en Asie de l'Est (p. 90). Ce qui rend les sociétés d'Asie de l'Est confucéennes aujourd'hui n'est pas l'adhésion de leurs citoyens à des doctrines morales confucéennes globales, mais le caractère typiquement confucéen de leurs mœurs et habitudes publiques dans le sens mentionné ci-dessus, qui repose sur « la sémiotique sociale des rituels confucéens » encore largement pratiqués. (p. 90). Comment, alors, ces mœurs et habitudes publiques donnent-elles naissance à la culture publique d'une démocratie pluraliste florissante ?

Parce qu'elle est enracinée, nourrie et soutenue par diverses expressions éthiques et rituelles d'affection filiale, Kim affirme qu'une telle culture publique confucéenne se caractérise par la courtoisie. En même temps, cette culture publique consiste en une sorte de raison publique animée par une « affection critique » (p. 132) ou une « affection familiale critique » (p. 137), qui empêche la civilité de dégénérer en docilité. Une famille est souvent remplie de tensions psychologiques et de désaccords moraux en raison du « ressentiment affectif » présent dans l'amour des membres de la famille, permettant aux membres de la famille d'aimer les vertus les uns des autres tout en détestant les injustices (p. 149). C'est pourquoi les sentiments moraux familiaux consistent en une affection *critique* qui, lorsqu'elle est étendue au public, constitue le noyau de la raison publique confucéenne, permettant aux citoyens d'une société démocratique pluraliste de se considérer les uns les autres comme les membres d'une quasi-famille, même lorsqu'ils sont violents et violents. passionnément en désaccord les uns avec les autres (p. 150). [6] L'affection critique constitue le cœur de l'éthos indispensable au bon fonctionnement d'une démocratie pluraliste confucéenne.

En reliant cette notion de culture publique confucéenne de civilité au contexte spécifique de la Corée du Sud, Kim suggère qu'un exemple concret des sentiments moraux familiaux dans le contexte sud-coréen se trouve dans le jeong, le sentiment de proximité et d'affection mutuelle que ressentent les *Coréens* lorsqu'ils raisonnent les uns avec les autres, comme s'ils étaient tous membres d'une grande famille. Puisque *le jeong* permet aux Coréens de considérer la nation coréenne comme une seule famille élargie, il nourrit en eux un sentiment de responsabilité éthique les uns envers les autres, que Kim appelle « *uri* (nous)-responsabilité », qui leur permet de maintenir un lien d'« affection critique ». » même lorsqu'ils sont en désaccord les uns avec les autres au-delà de profondes différences, en tant qu'étrangers les uns aux autres. Ceci, en tant que « mode de volonté générale typiquement coréo-confucéen » (p. 222), est la clé d'une culture publique de civilité dans le contexte sud-coréen – le genre de raison et de culture publiques qui a soutenu et continue de soutenir l'opinion publique. vers une démocratie pluraliste en Corée du Sud.

La thèse de Kim est provocatrice et comporte de profondes implications pour l'évaluation du rôle que l'héritage confucianiste profondément ancré en Asie de l'Est doit jouer dans la croissance et la maturation des institutions et des cultures démocratiques dans les pays d'Asie de l'Est. Son argument clé – selon lequel, pour s'adapter au pluralisme des valeurs d'une culture publique démocratique, les vertus publiques confucéennes nourries par les sentiments moraux familiaux doivent être découplées de la cosmologie morale confucéenne et de la métaphysique dans lesquelles ces vertus ont traditionnellement été ancrées – représente un argument important. percée dans l'évaluation du rôle de l'héritage confucianiste dans l'Asie de l'Est d'aujourd'hui. C'est particulièrement le cas dans le contexte des débats actuels autour de la notion de démocratie confucéenne, puisque la thèse de Kim est un correctif important, à mon avis, aux tentatives similaires faites par les défenseurs contemporains de la méritocratie confucéenne et du « perfectionnisme », tels que Daniel Bell, Tongdong Bai, Jiang Qing et Joseph Chan, pour séparer l'idéal de méritocratie morale et politique de la cosmologie et de la métaphysique qui sous-tendent la politique de vertu confucéenne traditionnelle (**Bell 2006** ; **Bai 2012** ; **Qing 2013** ; **Chan 2014**). La principale différence entre Kim et les méritocrates/perfectionnistes confucéens réside dans le fait que, en raison de leur maintien des conceptions confucéennes de la vie (objectivement) bonne, ces derniers finissent par fournir des explications inadéquates sur la manière

dont ils peuvent éviter le monisme éthique lorsque leurs idées non globales Les doctrines de méritocratie politique/perfectionnisme visent à promouvoir publiquement la culture morale et politique des citoyens guidés précisément par ces conceptions substantielles de la bonne vie. [7] Cependant, étant donné la portée limitée de cet essai, je ne discuterai pas davantage des désaccords entre lesdits partisans de la méritocratie confucéenne et les démocrates confucéens comme Kim. [8]

Je voudrais plutôt soulever une question que Kim n'aborde pas explicitement dans son travail : quel serait alors le rôle du confucianisme en tant que doctrine morale globale ou système éthique dans une culture publique confucéenne ? Kim qualifie un tel confucianisme de « confucianisme religieux » ou de « confucianisme privé » et le relègue au statut de système de valeurs privé détenu par des citoyens individuels ou des associations, avec peu ou pas de rôle à jouer dans la constitution du noyau de la culture publique confucéenne. Cependant, si, comme le soutient Kim, les valeurs et pratiques publiques confucéennes telles que « l'amour et la responsabilité filiaux et fraternels, le respect des aînés, la critique morale et la rectification du gouvernement et l'harmonie sociale » (p. 284) ont apporté une contribution cruciale au la démocratisation de la Corée du Sud et qui sous-tend toujours sa culture publique confucéenne, on est alors amené à se demander : qu'est-ce qui a donné naissance à ces valeurs et pratiques et les a nourries à travers les siècles ? La réponse est assez simple : il s'agit du confucianisme en tant que doctrine morale globale et, plus particulièrement, dans le cas de la Corée, du néoconfucianisme de Cheng-Zhu, éthiquement moniste et socialement patriarcal. Il est donc pertinent de se demander si la culture publique confucéenne pourrait se maintenir en tant que confucéen sans l'utérus en gestation et le lait maternel nourrissant du confucianisme en tant que système éthique global. S'il peut être nécessaire de distinguer clairement la culture publique confucéenne du confucianisme « religieux » ou « privé » et de ne pas permettre que cette dernière soit légalement établie au cœur de la première, cela semble bénéfique pour la santé d'une démocratie confucéenne pluraliste. considérer le rôle public – c'est-à-dire politique – du confucianisme comme une doctrine ou une vision du monde globale.

Dans le contexte des États-Unis, nous trouvons des analogues du confucianisme « religieux » ayant un rôle public et politique à jouer. Compte tenu de son histoire, on pourrait affirmer de manière convaincante que les mœurs et les habitudes publiques des citoyens des États-Unis sont toujours chrétiennes dans un sens atténué du terme, malgré le « mur de séparation » entre l'Église et l'État érigé par le premier amendement de la loi. Constitution. C'est précisément en raison du caractère vaguement chrétien de la culture publique des États-Unis que le christianisme, en tant que doctrine globale et système éthique, exerce dans ce pays une influence considérable sur le discours public. Son influence est cependant à double tranchant. Le pouvoir politique durable de l'évangélisme chrétien de droite, fondamentaliste – et même théocratique –, tel qu'il s'est manifesté de manière évidente lors de l'élection du président Donald Trump, est un cas exemplaire révélant le danger que représente une doctrine globale lorsqu'une partie importante de la culture publique trace ses racines et elle est toujours fortement nourrie et animée par cette doctrine. Dans le même temps, Martin Luther King Jr. et les Églises noires progressistes constituent un brillant témoignage des effets salutaires qu'une forme de christianisme en tant que doctrine globale peut avoir sur la maturation d'une société civile démocratique pluraliste ·

En évaluant le rôle public du confucianisme en tant que doctrine globale, la question clé est donc de savoir quel type de doctrine. Une doctrine globale semble par définition se targuer d'un horizon totalisant qui engloutit toutes les différences. Néanmoins, englober ne signifie pas nécessairement ni toujours annuler. Il peut exister une doctrine globale ou un système éthique qui offre un espace à une myriade de différences pour s'épanouir à son horizon sans les regrouper toutes sous une seule orthodoxie faisant autorité. Une telle doctrine ou un tel système nourrirait le type de culture publique qui « assouplit ce qui constitue une atteinte au sacré », comme l'a suggéré William Connolly (**Connolly 2005, p. 147**). Dans le contexte de la Corée du Sud, un bon candidat pour une doctrine morale aussi « pluraliste » globale devrait être trouvé dans les orbites du néoconfucianisme de Cheng-Zhu, étant donné le rôle dominant – presque exclusif – qu'il a joué dans la formation du confucianisme. caractère de la culture publique de la nation.

3. Métaphysique morale néo-confucéenne : monisme ou pluralisme ?

Il ne fait aucun doute que le néoconfucianisme de Cheng-Zhu avait tendance à être éthiquement moniste, historiquement parlant, comme l'a soutenu Sungmoon Kim. Il peut y avoir diverses raisons à cela, mais je soupçonne que sa tendance éthiquement moniste peut avoir quelque chose à voir au moins en partie avec son héritage intellectuel, à savoir la métaphysique morale néo-confucéenne, en particulier son accent sur l'ordre, l'unification et la pouvoir harmonisant du motif (理*li*). Selon la métaphysique néo-confucéenne, tout consiste en une union de motif (理*li*) et d'énergie psychophysique (氣*qi*). L'énergie psychophysique est l'énergie vitale de l'univers qui constitue tout : visible et invisible, avec et sans forme, vivant et non vivant, matériel et idéal, corps et esprit. **Le** modèle, quant à lui, fait référence à la structure métaphysique de la réalité qui est logiquement, ontologiquement et normativement antérieure à l'énergie psychophysique, mais qui se trouve toujours « incarnée » dans cette dernière et qui en dépend pour son dynamisme créatif. [11] Le modèle et l'énergie psychophysique sont entrelacés de la manière suivante. Le modèle dans son état de pure puissance – structurante – est un, simple, indéterminé et abstrait. Cependant, lorsqu'il est « activé » par l'énergie psychophysique, ce modèle céleste (天理*tianli*) se transforme en une myriade de modèles concrets qui structurent les « dix mille choses » (萬物*wanwu*) du monde. C'est le point crucial souligné par Zhu Xi, le « systématisateur » du néoconfucianisme Cheng-Zhu, lorsqu'il dit de façon célèbre : « Le modèle unit, [tandis que] l'énergie psychophysique différencie (理同氣異litong qiyi) » (*Zhu* 2000b **, vol. 5, p. 2075**) [12] en relation avec une autre déclaration bien connue de l'un de ses prédécesseurs, Cheng Yi, "Le modèle est un, mais ses manifestations sont multiples (理一而分殊*liyi er fenshu*)" (**Cheng 1981a). , tome 2, p. 609**).

Cette explication ontologique de l'un et du multiple soulève une question cruciale : si la différence et la multiplicité sont introduites dans le modèle uniquement dans la mesure où le modèle est activé par l'énergie psychophysique, cela ne signale-t-il pas une prémisse non articulée selon laquelle le modèle est originellement et finalement un, et seulement de manière dérivée et unique ? avant-dernier plusieurs ? Dans la mesure où le modèle est l'ultime métaphysique avec une priorité logique, ontologique et normative sur l'énergie

psychophysique, un courant sous-jacent d'asymétrie ontologique entre un et plusieurs est indubitable. On peut détecter ce courant sous-

jacent dans le dicton célèbre et très discuté de Cheng Yi sur le motif : « Vide et tranquille, et sans aucun signe, et pourtant toutes les figures sont présentes de manière luxuriante [沖漠無朕, 萬象森然已具chongmo *wuzhen* , *wanxiang* senran yiju]. C'est comme un arbre de cent pieds de haut. De la racine aux branches et aux feuilles, il y a un seul fil qui traverse tout… En fait, il n'y a qu'une seule trace. (**Cheng 1981b, vol. 1, p. 153**). [13] En illustrant la relation entre le motif en tant qu'Un simple, indéterminé et tranquille (« vide et tranquille, et sans aucun signe ») et la myriade de configurations de motifs individuels qui s'y trouvent (« toutes les figures sont présentes de manière luxuriante »), Cheng Yi emploie une métaphore arborétique historiquement influente dans laquelle les branches et les feuilles dérivent et dépendent toutes du système racinaire et du tronc uniques. [14]

Cette interprétation ontologiquement asymétrique de la relation entre un et plusieurs s'accompagne dans la métaphysique néo-confucéenne de Cheng-Zhu d'une propension à dévaloriser l'énergie psychophysique non seulement comme source de différence mais aussi de mal. Les excès et les déficits inévitables des mouvements différenciateurs de l'énergie psychophysique, affirme-t-il, donnent inévitablement naissance à des configurations individuelles d'énergie psychophysique qui sont opaques, impures, troubles, indolentes et donc moins ouvertes et communicatives. Zhu Xi localise la source du mal, qui est compris comme l'égoïsme, dans ces configurations d'énergie psychophysique non résonantes et non communicatives. Lorsque les êtres humains naissent avec ce type de configuration psychophysique, ils font le plus souvent obstacle à la pleine réalisation de la vertu de l'humanité en tant qu'empathie en eux, à savoir l'essence de la nature humaine dotée du Ciel qui est leur modèle individuel (*li*) (**Ching 2000, p. 98-101**). [15] C'est une observation néo-confucéenne courante que la grande majorité des gens naissent avec de telles configurations d'énergie psychophysique non résonantes, peu communicatives et donc involuées (98-101). Lorsque cette observation est couplée à l'attribution d'une pénultimité ontologique à la multiplicité de modèles individuels, tous dérivés de déterminations concrètes de l'unique modèle céleste indéterminé et abstrait par la dynamique de différenciation moralement ambiguë de l'énergie psychophysique, la progéniture est de facto le néo-confucéen . – sinon *de jure* – une dévaluation du libre arbitre moral de la grande majorité des gens.

Cette tendance anti-égalitaire se manifeste dans l'opposition néo-confucéenne Cheng-Zhu du « modèle céleste » (天理*tianli*), qui est « public » (公*gong*), au « désir humain » (人欲*renyu*), qui est « privé » (私*si*), et son patriarcalisme social dans lequel la classe dirigeante de la noblesse masculine cultivée, versée dans les classiques et donc formée à la manière des sages pour exercer le leadership public, se présente comme des « personnes supérieures » (君子junzi) .) sur les femmes, la masse laborieuse des roturiers et les « barbares » étrangers considérés comme des « personnes inférieures » (小人*xiaoren*) (**Zhu 2000a, vol. 4, p. 1746**). Les élites dirigeantes imposent leurs propres modèles paroissiaux – leurs pratiques rituelles (*dao*) – aux sujets gouvernés, prétendant représenter le modèle céleste prétendument découvert par les anciens sages et préservé dans les classiques. [16] La voie des élites dirigeantes jouit d'une hégémonie sans égal sur toutes les autres voies de la multitude opprimée et ne souffre d'aucun concurrent, puisqu'elle représente le modèle universel « objectivement établi » et « immuable » des figures fondatrices vénérées de la culture humaine dans lesquelles nommer les élites qui gouvernent et de l'héritage desquelles elles tirent la légitimité de leur règne en tant que gardiens de l'apprentissage sage (**Angle 2009, pp. 35-36**). [17] En ce sens, le monisme éthique et le patriarcat social du néoconfucianisme de Cheng-Zhu s'avèrent être les deux faces d'une même médaille.

Par conséquent, la métaphysique néoconfucéenne de Cheng-Zhu, dans sa forme traditionnelle, est un piètre candidat pour servir d'inspiration à une doctrine morale pluraliste et globale qui pourrait soutenir et nourrir la culture publique confucéenne d'une démocratie pluraliste. Néanmoins, il existe des courants de pensée néoconfucéenne, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'école hégémonique Cheng-Zhu, qui rejettent la version ontologiquement asymétrique de la relation un-plusieurs, c'est-à-dire qui ne dévalorisent pas les mouvements spontanés de l'énergie psychophysique afin de indûment pour valoriser le pouvoir unificateur et harmonisant du motif. Permettez-moi de faire allusion à deux sources possibles, toutes deux issues du néoconfucianisme coréen, pour envisager une doctrine morale pluraliste et globale. Hwadam Seo Gyeong-deok (花潭 徐敬德 1489-1546), pour sa part, a soutenu qu'au fond du monde se trouve l'Énergie Psychophysique Unique (一氣ilgi), *également* appelée « le Grand Vide » (太虚*taeheo*), pas un motif. Le Grand Vide est dans un état de clarté totale, de quiétude, d'unité, de pureté et de vide (湛一淸虛*damil cheongheo*) (**Seo 2004, pp. 190, 202**) [18] , mais ses mouvements spontanément différenciés et structurants donnent naissance à une myriade de mouvements. choses du monde (p. 192).

Une compréhension similaire, mais plus sophistiquée, de l'énergie psychophysique en tant que fondement créateur du cosmos est proposée par Nongmun Im Seong-ju (鹿門 任聖周 1711-1788). La thèse centrale de la métaphysique néo-confucéenne de Nongmun, selon laquelle « le modèle et l'énergie psychophysique sont également réels [理氣同實ligi *dongsil*] », affirme que le principe et l'énergie psychophysique se correspondent complètement à tous égards, dans tous leurs modes d'être et d'existence. opération (**Son 2004, p. 443** ; **Hong 2003, p. 97**). En d' autres termes, *le li* métaphysique et *le ki* (*qi*) physique sont deux aspects distincts mais entrelacés, mutuellement irréductibles et coextensifs de la réalité ultime, c'est-à-dire ce qu'il appelle « une chose-événement transparente, englobante et débordante ». [一箇虛圓盛大底物事*ilgae heowon seongdae jeo mulsa*] » qui n'est autre que la substance dynamique en processus de tout ce qui est et devient (**Im 2001e, 19.1a/p. 383**). [20] Les deux sont des caractérisations différentes de la même réalité ultime, l'énergie psychophysique étant sa caractérisation du point de vue du monde simplement tel qu'il est, tandis que le modèle est la caractérisation de la réalité ultime du point de vue de la raison pour laquelle le monde est ou ça doit être comme ça (**Im 2001d, 5.5b/p. 91**). [21] Les deux caractérisations expriment ensemble le mouvement visible et spontané d'harmonisation créatrice de la réalité ultime qui constitue le monde d'une part et sa fonction invisible de fondement rationnel et de gouvernance normative du même monde d'autre part. La créativité ontologique et cosmique qui se manifeste dans l'univers, c'est-à-dire le phénomène omniprésent de ce que l'on appelle « l'intention vivifiante » (生意*saeng-ui* / *sheng yi*) fréquemment vantée par les néo-confucéens, est une manifestation conjointe du modèle et du modèle. énergie psychophysique. [22]

La thèse de Nongmun sur l'actualité coextensive et égale du modèle et de l'énergie psychophysique implique que la réalité ultime est à la fois le principe d'unité et d'harmonie d'une part, et le principe de différenciation et de délimitation d'autre part. En d'autres termes, il

à la fois le principe d'unité et d'harmonie d'une part, et le principe de différenciation et de délimitation d'autre part. En d'autres termes, il introduit la différence et la multiplicité directement au cœur de « la chose-événement unique, transparente, englobante et débordante de grandeur » qui est à la fois un modèle et une énergie psychophysique. Son interprétation innovante du concept de « substance originelle de l'énergie psychophysique » (氣之本體*ki ji bonche*) (**Im 2001e, 19.24b/p. 394**), qui est omniprésent dans le processus même de sa délimitation concrète en une myriade de configurations individuelles d'énergie psychophysique, sous-tend son affirmation clé selon laquelle « l'énergie psychophysique est une, mais ses manifestations sont nombreuses (氣一分殊gi *-il bunsu*) » (**Im 2001e, 19.4a/p. 384**). En faisant ainsi de l'énergie psychophysique à la fois principe d'unité *et* de différenciation, il renverse non seulement la dévalorisation néo-confucéenne Cheng-Zhu de l'énergie psychophysique mais localise également en elle la source de la créativité et de la fécondité observée dans le cosmos. [23]

Conformément à son interprétation ontologiquement symétrique de la relation *li* - *ki* et de la relation un-plusieurs, Nongmun s'éloigne de la distinction néo-confucéenne de Cheng-Zhu entre la nature originelle des choses dotée du Ciel (本然之性benran zhi *xing*), qui est traditionnellement considérée comme un modèle d'abstraction de l'énergie psychophysique, et la soi-disant nature physique (氣質之性 *qizhi zhi xing*), c'est-à-dire les natures individuellement uniques de choses concrètement existantes déterminées et délimitées par leurs dotations psychophysiques spécifiques. Il rejette la distinction entre les deux au motif que les natures individuellement uniques conservent leur impulsion originelle vers l'unité et l'harmonie – le signe révélateur de la présence efficace de la nature originelle – sous la forme de leur intention commune génératrice de vie (Im 2001c **, 3.5a/p. 44** ; cf. **Choe 2009, pp. 354-56**). Dans le cas des humains dont la nature unique est déterminée principalement par la constitution psychophysique respective de leur cœur-esprit (心*sim*), son désaveu de la distinction entre la nature originelle et la nature physique l'amène simplement à qualifier la nature humaine de nature originelle. (**Im 2001d, 5.19a – b/p. 98**). En fait, il insiste à tel point sur la bonté originelle du cœur-esprit humain concret qu'il dresse le corollaire suivant à sa thèse principale : « Le cœur-esprit et la nature sont également réels (心性同實simseong dongsil *)* . » (**Im 2001a, 9.37a/p. 191** ; **Im 2001b, 6.12b/p. 112**). **Le** produit final de sa rénovation de la métaphysique néo-confucéenne de Cheng-Zhu est une solide défense de la subjectivité morale inhérente et de l'action de tous les êtres humains – l'héritage mencien – dont les implications politiques restent encore à exploiter et à explorer.

4. Vers une doctrine pluraliste et globale de la démocratie confucianiste

Nongmun n'était bien sûr ni un pluraliste ni un défenseur de la démocratie. Il est resté dans l'orbite du confucianisme coréen Cheng-Zhu, éthiquement moniste et socialement patriarcal, et n'a pas développé les implications possibles, éthiquement et politiquement libératrices, de sa pensée. Néanmoins, si les différences et la multiplicité sont au cœur de la réalité ultime, comme il le suggère, cela peut nous fournir l'occasion de reconsidérer la signification morale et politique d'une métaphysique confucéenne pour une démocratie pluraliste. Dans une métaphysique confucéenne inspirée de Nongmun, la pluralité et les différences qui caractérisent notre existence incarnée ne peuvent plus être considérées comme des qualités secondaires et dérivées co-émergeant avec notre naissance individuelle à partir de notre origine et de notre fondement d'être soi-disant singuliers et unitaires. Cela implique que, pour une telle doctrine confucéenne pluraliste et globale, l'existence, au sein d'une démocratie pluraliste, de différentes valeurs et groupes de personnes, nommés selon divers marqueurs d'identité et de différence (genre, race, ethnicité, sexualité, religion, etc.), serait refléter la nature de la réalité en tant que telle. Le pluralisme, y compris le pluralisme politique, serait une caractéristique intrinsèque du paysage dans son horizon prétendument totalisateur. De plus, en faisant référence à l'idée d'une souveraineté populaire capable de sous-tendre la constitution d'un corps politique composé précisément de divers groupes de personnes redevables à des systèmes de valeurs différents, une telle métaphysique confucéenne rejetterait la conception très controversée de la souveraineté populaire. comme unitaire. [25]

Pendant une grande partie de l'histoire des États-nations modernes, la souveraineté populaire a été comprise et exercée sur le modèle de la monarchie absolue, en opposant l'unité du souverain à la multiplicité de la multitude. [26] Hobbes, l'un des premiers théoriciens de l'État souverain moderne, a décrit de manière célèbre l'hypothétique contrat social par lequel les êtres humains, désespérés de surmonter l'état de nature chargé d'une « guerre de chaque homme contre chaque homme » (Hobbes 1958, p **. 256**), ont volontairement abandonné leur souveraineté individuelle, c'est-à-dire leur droit naturel de gouverner et de se défendre, à un seul pouvoir souverain – soit un monarque, soit une assemblée – afin de constituer une république qui promettait protection et sécurité (335-40). . Même si le souverain était, pour Rousseau, la « volonté générale » législative du peuple formant une nation au lieu de la volonté du monarque, sa souveraineté était néanmoins indivisible (Rousseau 1993, pp. 200-2 **)** . En outre, pour que la souveraineté populaire et démocratique fonctionne, la multitude, qui n'était qu'une canaille, doit être transformée en un peuple doté d'une volonté unitaire, ce qui exigeait que l'État doté d'une autorité politique légitime soumette les corps chaotiques de la multitude. [27]

Cette vision unitaire de la souveraineté populaire trouve l'une de ses interprétations contemporaines les plus sinistres chez Carl Schmitt, qui définit l'essence du politique comme consistant dans une distinction ami-ennemi, publiquement conçue, et dans la lutte existentielle du peuple pour survivre contre les contraintes externes et internes. menaces (**Schmitt 2007, pp. 26-27**). L'entité politique, c'est-à-dire l'État, décide de la distinction ami-ennemi, séparant les « ennemis publics » du corps politique à l'intérieur et se défendant des autres États à l'extérieur (p. 29-30). La souveraineté de l'État réside précisément dans son pouvoir de créer le groupement amis-ennemis et, ce faisant, de se produire en tant que communauté politique au-delà des simples groupements sociétaux ou associatifs (p. 39). Les citoyens d'un État démocratique, les *demos* , exercent la souveraineté populaire dans la mesure où ils se purgent des éléments hostiles et étrangers à l'intérieur et s'unissent contre les ennemis extérieurs.

Une métaphysique confucéenne pluraliste ne serait pas en mesure de s'adapter à la conception unitaire de la souveraineté populaire, encore moins à la version extrême de Schimtt. Elle refuserait de concevoir la capacité autonome du peuple à se gouverner elle-même comme fondée sur une production du « eux », c'est-à-dire du reste politiquement externalisé que Giorgio Agamben appelle de façon mémorable *homo sacer* (**Agamben 1998**). Face à la tempête politique et à la guerre médiatique déclenchée récemment en Corée

du Sud par l'arrivée de réfugiés yéménites dans l'île la plus méridionale de Jeju, elle répudiera toute idée d'un démos homogène et

unitaire qui ne pourrait naître qu'en érigeant des murs *frontaliers* . , à la fois visibles et invisibles, au-delà desquels les immigrés, les réfugiés et les minorités indésirables doivent être chassés. En réponse aux affrontements houleux entre les marcheurs de la fierté LGBTQI et les contre-manifestants violents dans la ville d'Incheon, il soutiendrait la notion de souveraineté populaire comme la liberté d'auto-gouvernance dont jouit un corps de personnes liées ensemble, même au-delà de profondes différences. la solidarité critique et affectueuse, que Sungmoon Kim capture avec perspicacité avec sa notion de raison publique confucéenne basée sur l'affection critique (*jeong*) et la responsabilité *uri* . Le caractère *confucianiste* d'une telle métaphysique pluraliste réside précisément en ce qu'elle sous-tend l'idée d'un corps politique capable de maintenir ensemble pacifiquement divers groupes de personnes redevables à des systèmes de valeurs différents, sur la base du cœur humain de l'empathie revendiquée. être en chacun de nous, dont les nombreux noms sont *ren* , *jeong* , affection familiale critique, solidarité affective critique, etc. Le caractère *démocratique* d'une telle métaphysique confucéenne apparaît lorsqu'elle rejette l'élitisme de la politique de vertu confucéenne traditionnelle, c'est-à-dire lorsqu'elle refuse de donner la priorité au modèle universel objectivement établi et immuable d'organisation sociopolitique bienveillante, prétendument découvert par les anciens sages et confié aux soins du *junzi* éclairé , comme l'articulation la plus intacte – le modèle (*li*) – du cœur humain de l'empathie.

Alors, comment précisément une doctrine confucianiste aussi pluraliste et globale fait-elle appel au cœur humain de l'empathie afin de soutenir l'idée d'un système politique démocratique confucéen ? Ici, l'horizon métaphysique global de la doctrine confucéenne pluraliste sert à ancrer, ontologiquement, la notion morale et politique centrale de solidarité critique et affectueuse. Son affirmation de l'ultime ontologie de l'un et du multiple, de l'unité et de la diversité, dans un univers aussi luxuriant et généreux que le nôtre, nous permettrait de supposer, sinon d'en être sûr, que les différences au cœur de la réalité sont maintenues ensemble. paisiblement par quelque chose d'analogue au cœur humain de l'empathie mutuelle, afin qu'une myriade de modèles (*li*) et d'harmonies – un cosmos – puissent naître. En d'autres termes, malgré la percolation chaotique de *la différance* qui caractérise de manière omniprésente la profondeur ontologique de notre être (pour emprunter le terme célèbre de Derrida désignant les processus non téléologiques sans fin de différenciation mutuelle élémentaire au cœur de toute unité essentielle apparemment stable), quel empêche la réalité de s'effondrer dans un état de conflit perpétuel et le chaos stérile n'est autre que quelque chose comme une affection mutuelle qui rassemble les différences pour ancrer – c'est-à-dire pour « modeler » – un cosmos significatif et précieux. C'est précisément dans ce sens que les deux exemples marquants d'empathie et d'affection mutuelles, à savoir la vertu cardinale confucéenne du *ren* et le *jeong* coréen , sont des manifestations dans la sphère humaine de « l'intention vivifiante » cosmique et métacosmique, c'est-à-dire l'intention de donner la vie. une créativité sans limite et généreuse à la base des choses. Malgré la réplique taoïste selon laquelle « le ciel et la terre ne sont pas humains (天地不仁*tiandi buren*) » [28] , la métaphysique confucéenne pluraliste insisterait sur la constitution affective – empathique et donc humaine – du *suoyiran* (所以然) du monde, c'est-à-dire la raison pour laquelle il existe un monde.

Une telle doctrine confucianiste du fondement affectif d'un cosmos pluraliste nous permettrait d'affirmer que l'épanouissement pacifique de différentes valeurs et de divers groupes de personnes dans un monde aussi vital et fécond que le nôtre – malgré toutes ses discordes et conflits – reflète le le courant sous-jacent le plus profond de la réalité palpitant d'empathie et d'affection mutuelles. La métaphysique confucéenne pluraliste du type que j'ai suggéré nous permettrait d'avancer une thèse selon laquelle notre liberté de vivre et de prospérer, chacun de nous à sa manière distincte, ne mettra pas inévitablement en péril les liens d'affection critique qui soutiennent une démocratie confucéenne pluraliste. , et que, même sans le modèle éthico-politique paradigmatique (*li*) de notre empathie mutuelle, nous pouvons, dans notre liberté, traverser nos différences pour forger des modèles (*li*) de co-épanouissement pacifique. Une telle métaphysique confucéenne offrirait une base « religieuse » à la confiance que nous accordons à la force et à la résilience de la culture publique confucéenne pour maintenir la cohésion de notre communauté démocratique fragmentée. Cela pourrait même fournir une justification métacosmique pour croire au pouvoir de la culture publique confucéenne pour combler nos divergences et nos conflits avec ce que Kwok Pui-lan et Joerg Rieger appellent la « solidarité profonde » – la solidarité de ceux qui ont de la compassion pour l'un. un autre en raison de leur souffrance commune, c'est-à-dire de leur expérience commune d'oppression, d'exploitation et de marginalisation, même avec toutes leurs différences en termes de genre, de race, d'origine ethnique, de classe sociale, de sexualité, de religion, etc. (Rieger et Kwok 2012 **, p.28**). Le confucianisme en tant que doctrine globale, une fois ainsi réinventé, pourrait même être considéré comme indispensable au bien-être d'un Commonwealth démocratique pluraliste en Asie de l'Est, étant donné le pouvoir de tirer sur le corps et l'esprit, que les discours confucéens exercent encore largement dans Les nations d'Asie de l'Est, en particulier la Corée du Sud, malgré plus d'un siècle de marginalisation et de négligence intellectuelle.

Financement

Cette recherche n'a reçu aucun financement externe.

Les conflits d'intérêts

L'auteur ne déclare aucun conflit d'intérêts.

Les références

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer : Pouvoir souverain et vie nue* . Traduit par Daniel Heller-Roazen. Stanford : Presse universitaire de Stanford. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Homo+Sacer:+Sovereign+Power+and+Bare+Life&author=Agamben,+Giorgio&publication_year=1998)**]


(/)

Ames, Roger T. et David L. Hall. 1999. *La démocratie des morts : Dewey, Confucius et l'espoir d'une démocratie en Chine* . Chicago : Cour ouverte. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=The+Democracy+of+the+Dead:+Dewey,+Confucius,+and+the+Hope+for+Democracy+in+China&author=Ames,+Roger+T.&author=and+David+L.+Hall&publication_year=1999)**]

Angle, Stephen C. 2009. *Sagehood : L'importance contemporaine de la philosophie néo-confucéenne* . New York : Presses universitaires d'Oxford. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Sagehood:+The+Contemporary+Significance+of+Neo-Confucian+Philosophy&author=Angle,+Stephen+C.&publication_year=2009)**]

Angle, Stephen C. 2012. *Philosophie politique confucéenne contemporaine : vers un confucianisme progressiste. Cambridge et Malden : Polity Press* . Cambridge et Malden : Polity Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Contemporary+Confucian+Political+Philosophy:+Toward+Progressive+Confucianism.+Cambridge+and+Malden:+Polity+Press&author=Angle,+Stephen+C.&publication_year=2012)**]

Bai, Tongdong. 2012. *Chine : La philosophie politique de l'Empire du Milieu* . Londres et New York : Zed Books. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=China:+The+Political+Philosophy+of+the+Middle+Kingdom&author=Bai,+Tongdong&publication_year=2012)**]

Bell, Daniel A. 2006. *Au-delà de la démocratie libérale : la pensée politique dans un contexte est-asiatique* . Princeton et Oxford : Princeton University Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Beyond+Liberal+Democracy:+Political+Thinking+for+an+East+Asian+Context&author=Bell,+Daniel+A.&publication_year=2006)**]

Wing-Tsit Chan, trad. 1963, *Un livre source sur la philosophie chinoise* . Princeton : Presse de l'Université de Princeton.

Chan, Joseph Chan. 2014. *Perfectionnisme confucéen : une philosophie politique pour les temps modernes* . Princeton et Oxford : Princeton University Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Confucian+Perfectionism:+A+Political+Philosophy+for+Modern+Times&author=Chan,+Joseph+Chan&publication_year=2014)**]

Cheng, Yi. 1981a. Da Yang Shi Lun Xi Ming Shu [Réponse à la lettre de Yang Shih sur l'inscription occidentale]. Dans Er Cheng *Ji [Œuvres complètes des frères Cheng]* . Edité par Xiaoyu Wang. Pékin : Zhonghua Shuju, vol. 2 .[**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Da+Yang+Shi+Lun+Xi+Ming+Shu+[Reply+to+Yang+Shih%E2%80%99s+letter+on+the+Western+Inscription]&author=Cheng,+Yi&publication_year=1981a)**]

Cheng, Yi. 1981b. Yichuan xiansheng yuyi [Premières paroles du professeur Yichuan]. Dans *Er Cheng Ji [Œuvres complètes des frères Cheng]* . Edité par Xiaoyu Wang. Pékin : Zhonghua Shuju, vol. 1. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Yichuan+xiansheng+yuyi+[First+sayings+of+teacher+Yichuan]&author=Cheng,+Yi&publication_year=1981b)**]

Ching, Julia. 2000. *Pensée religieuse de Chu Hsi* . Oxford : Presse universitaire d'Oxford. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Religious+Thought+of+Chu+Hsi&author=Ching,+Julia&publication_year=2000)**]

Choe, Yeong-Jin. 2009. 18~19 segi joseon seongnihak ui simhakhwa gyeong-hyang e daehan gochal [Un examen de la tendance vers l'apprentissage du cœur-esprit du néo-confucianisme coréen du XVIIIe au XIXe siècle]. *Han-Guk Minjok Munhwa* 33 : 339-68. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=18~19+segi+joseon+seongnihak+ui+simhakhwa+gyeong-hyang+e+daehan+gochal+[An+examination+of+the+tendency+toward+the+Learning+of+the+Heart-Mind+from+the+18-+to+19th-century+Korean+Neo-Confucianism]&author=Choe,+Yeong-Jin&publication_year=2009&journal=Han-Guk+Minjok+Munhwa&volume=33&pages=339%E2%80%9368)**]

Connolly, William E. 2005. *Pluralisme* . Durham et Londres : Duke University Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Pluralism&author=Connolly,+William+E.&publication_year=2005)**]

Connolly, William E. 2008. *Capitalisme et christianisme à l'américaine* . Durham : Presses de l'Université Duke. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Capitalism+and+Christianity,+American+Style&author=Connolly,+William+E.&publication_year=2008)**]

Crocket, Clayton. 2011. *Théologie politique radicale : religion et politique après le libéralisme* . New York : Presse universitaire de Columbia. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Radical+Political+Theology:+Religion+and+Politics+after+Liberalism&author=Crocket,+Clayton&publication_year=2011)**]

Dai, Zhen. 1995. Mengzi ziyi shu zheng [Un commentaire probant sur la signification des termes dans Mencius]. Dans *Dai Zhen Quanshu [Œuvres complètes de Dai Zhen]* . Edité par Zhang Dainian. Hebei : Huangshan Shushe, vol. 6. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Mengzi+ziyi+shu+zheng+**

[An+evidential+commentary+on+the+meanings+of+terms+in+Mencius]&author=Dai,+Zhen&publication_year=1995)]

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1987. *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie* . Traduit par Brian Massumi. Minneapolis et Londres : Presses de l'Université du Minnesota. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=A+Thousand+Plateaus:+Capitalism+and+Schizophrenia&author=Deleuze,+Gilles&author=and+Felix+Guattari&publication_year=1987)**]

Deuchler, Martine. 1992. *La transformation confucéenne de la Corée : une étude de la société et de l'idéologie* . Cambridge : Conseil des études sur l'Asie de l'Est. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=The+Confucian+Transformation+of+Korea:+A+Study+of+Society+and+Ideology&author=Deuchler,+Martina&publication_year=1992)**]

Daniel K. Gardner, trad. 1990, *Apprendre à être un sage : sélections des conversations de Maître Chu, arrangées par sujet* . Zhu, Xi, éd. Berkeley : Presses de l'Université de Californie. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Learning+to+Be+a+Sage:+Selections+from+the+Conversations+of+Master+Chu,+Arranged+Topically&author=Zhu,+Xi&publication_year=1990)**]

Graham, Angus C. 1986. La théorie Cheng-Chu de la nature humaine. Dans *Études de philosophie chinoise et de littérature philosophique* . Singapour : Institut des philosophies de l'Asie de l'Est. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=The+Ch%E2%80%99eng-Chu+theory+of+human+nature&author=Graham,+Angus+C.&publication_year=1986)**]

Hobbes, Thomas. 1958. *Hobbes : Sélections* . Edité par Frederick JE Woodbridge. New York : les fils de Charles Scribner. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Hobbes:+Selections&author=Hobbes,+Thomas&publication_year=1958)**]

Hong, Jeong-Geun. 2003. Im Seong-ju wa Na Heum-sun hakseol ui daebijeok gochal [Un examen comparatif des théories d'Im Seong-ju et Na Heum-sun]. *Plantes médicales* 18 : 87-116. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Im+Seong-ju+wa+Na+Heum-sun+hakseol+ui+daebijeok+gochal+[A+comparative+examination+of+the+theories+of+Im+Seong-ju+and+Na+Heum-sun]&author=Hong,+Jeong-Geun&publication_year=2003&journal=Yugyo+Sasang+Yeongu&volume=18&pages=87%E2%80%93116)**]

Je suis Seong-Ju. 2001a. Dap Gwon Saeng-gyeong [Réponse à Gwon Saeng-gyeong]. Dans *Nongmunjip [Œuvres collectives de Nongmun]* . Edité par Minjok Munhwa Chujinhoe. Séoul : Gyeongin Munhwasa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Dap+Gwon+Saeng-gyeong+[Reply+to+Gwon+Saeng-gyeong]&author=Im,+Seong-Ju&publication_year=2001a)**]

Je suis Seong-Ju. 2001b. Dap Kim Baek-go [Réponse à Kim Baek-go]. Dans *Nongmunjip [Œuvres collectives de Nongmun]* . Edité par Minjok Munhwa Chujinhoe. Séoul : Gyeongin Munhwasa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Dap+Kim+Baek-go+[Reply+to+Kim+Baek-go]&author=Im,+Seong-Ju&publication_year=2001b)**]

Je suis Seong-Ju. 2001c. Dap Song Yeok-cheon [Réponse à Song Yeok-cheon]. Dans *Nongmunjip [Œuvres collectives de Nongmun]* . Edité par Minjok Munhwa Chujinhoe. Séoul : Gyeongin Munhwasa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Dap+Song+Yeok-cheon+[Reply+to+Song+Yeok-cheon]&author=Im,+Seong-Ju&publication_year=2001c)**]

Im, Seong-Ju. 2001d. Dap Yi Baeng-nul [Réponse à Yi Baeng-nul]. Dans *Nongmunjip [Œuvres complètes de Nongmun]* . Edité par Minjok Munhwa Chujinhoe. Séoul : Gyeongin Munhwasa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Dap+Yi+Baeng-nul+[Reply+to+Yi+Baeng-nul]&author=Im,+Seong-Ju&publication_year=2001d)**]

Je suis Seong-Ju. 2001e. Nongryeo japji [Écrits divers de la cabane aux cerfs]. Dans *Nongmunjip [Œuvres collectives de Nongmun]* . Edité par Minjok Munhwa Chujinhoe. Séoul : Gyeongin Munhwasa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Nongryeo+japji+[Miscellaneous+writings+from+the+Deer+Hut]&author=Im,+Seong-Ju&publication_year=2001e)**]

Kim, Sungmoon. 2014. *Démocratie confucéenne en Asie de l'Est : théorie et pratique* . New York : La Presse de l'Universite de Cambridge. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Confucian+Democracy+in+East+Asia:+Theory+and+Practice&author=Kim,+Sungmoon&publication_year=2014)**]

Kim, Sungmoon, éd. 2015. *Confucianisme, droit et démocratie dans la Corée contemporaine* . Londres et Lanham : Rowman & Littlefield International. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Confucianism,+Law,+and+Democracy+in+Contemporary+Korea&author=Kim,+Sungmoon&publication_year=2015)**]

Qing, Jiang. 2013. *Un ordre constitutionnel confucéen : comment le passé ancien de la Chine peut façonner son avenir politique* . Edité par Daniel A. Bell et Ruiping Fan. Traduit par Edmund Ryden. Princeton et Oxford : Princeton University Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=A+Confucian+Constitutional+Order:+How+China%E2%80%99s+Ancient+Past+Can+Shape+Its+Political+Future&author=Qing,+Jiang&publication_year=2013)**]



Rieger, Joerg et Pui-Lan Kwok. 2012. *Occupy Religion : Théologie de la multitude* . Lanham et Plymouth : Rowman et Littlefield. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Occupy+Religion:+Theology+of+the+Multitude&author=Rieger,+Joerg&author=and+Pui-Lan+Kwok&publication_year=2012)**]

Rousseau, Jean-Jacques. 1993. *Le contrat social et les discours* . Traduit par George Douglas Howard Cole. Londres : JM Dent, Rutland : Charles E. Tuttle. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=The+Social+Contract+and+Discourses&author=Rousseau,+Jean-Jacques&publication_year=1993)**]

Schmitt, Carl. 2007. *Le concept du politique* . Traduit et édité par George Schwab. Chicago et Londres : The University of Chicago Press. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=The+Concept+of+the+Political&author=Schmitt,+Carl&publication_year=2007)**]

Seo, Gyeong-Deok. 2004. *Gugyeok Hwadamjip [Œuvres collectives de Hwdam, traduites]* . Traduit par Hwang Gwang-Uk. Séoul : Simsan Munhwa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Gugyeok+Hwadamjip+[Collected+Works+of+Hwdam,+Translated]&author=Seo,+Gyeong-Deok&publication_year=2004)**]

Shin, Doh Chull. 2012. *Confucianisme et démocratisation en Asie de l'Est* . New York : La Presse de l'Universite de Cambridge. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Confucianism+and+Democratization+in+East+Asia&author=Shin,+Doh+Chull&publication_year=2012)**]

Fils, Heung-Cheol. 2004. *Nongmun Im Seong-Ju Ui Sarm Gwa Cheorak [Une étude sur la vie de Nongmun Im Seong-Ju et sa philosophie]* . Séoul : Jisik saneopsa. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Nongmun+Im+Seong-Ju+Ui+Sarm+Gwa+Cheorak+[A+Study+on+Nongmun+Im+Seong-Ju%E2%80%99s+Life+and+His+Philosophy]&author=Son,+Heung-Cheol&publication_year=2004)**]

Tan, Sor-Hoon. 2004. *Démocratie confucéenne : une reconstruction deweyenne* . Albany : Presses de l'Université d'État de New York. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Confucian+Democracy:+A+Deweyan+Reconstruction&author=Tan,+Sor-Hoon&publication_year=2004)**]

Tu, Wei-Ming. 1982. L'interprétation créative de T'oegye de la philosophie des principes de Chu Hsi. *Journal coréen* 22 : 4–15. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=T%E2%80%99oegye%E2%80%99s+creative+interpretation+of+Chu+Hsi%E2%80%99s+philosophy+of+principle&author=Tu,+Wei-Ming&publication_year=1982&journal=Korea+Journal&volume=22&pages=4%E2%80%9315)**]

Zhu, Xi. 1986. *Zhuzi Yulei [Conversations de Maître Zhu, arrangées par sujet]* . Edité par Li Jingde et Wang Xingxian. Pékin : Zhonghua Shuju, vol. 1. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Zhuzi+Yulei+[Conversations+of+Master+Zhu,+Arranged+Topically]&author=Zhu,+Xi&publication_year=1986)**]

Zhu, Xi. 2000a. Da He Shujing [Réponse à He Shujing]. Dans *Zhuzi Wenji [Œuvres littéraires rassemblées de Maître Zhu]* . Edité par Chen Junmin. Taibei : Defu Wenjiao Jijinhui, vol. 4. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Da+He+Shujing+[Reply+to+He+Shujing]&author=Zhu,+Xi&publication_year=2000a)**]

Zhu, Xi. 2000b. Da Huang Shangbo [Réponse à Huang Shangbo]. Dans *Zhuzi Wenji [Œuvres littéraires rassemblées de Maître Zhu]* . Edité par Chen Junmin. Taibei : Defu Wenjiao Jijinhui, vol. 5. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Da+Huang+Shangbo+[Response+to+Huang+Shangbo]&author=Zhu,+Xi&publication_year=2000b)**]

Zhu, Xi. 2000c. Da Huang Daofu [Réponse à Huang Daofu]. Dans *Zhuzi Wenji [Œuvres littéraires rassemblées de Maître Zhu]* . Edité par Chen Junmin. Taibei : Defu Wenjiao Jijinhui, vol. 6. [**Google Scholar (https://scholar.google.com/scholar_lookup?title=Da+Huang+Daofu+[Response+to+Huang+Daofu]&author=Zhu,+Xi&publication_year=2000c)**]

1 Voir, entre autres, (**Shin 2012** ; **Kim 2015**).

2 Pour un excellent aperçu du débat, voir (**Angle 2012**).

3 J'emprunte l'expression « doctrine globale » à (**Kim 2014, p. 144**).

4 L'expression « métaphysique morale » a été inventée par Mou Zhongsan pour mettre en évidence les tentatives néo-confucéennes visant à fournir une base métaphysique à l'existence humaine en tant qu'agents moraux.

5 Kim note que la volonté du peuple – son contentement ou son mécontentement – a toujours été comprise comme exprimant indirectement le Mandat du Ciel, ce qui a conduit à exiger que le dirigeant traduise sa responsabilité morale envers le Ciel en sa responsabilité politique pour le bien-être du peuple. (p. 193). C'est le sens de la thèse politique confucéenne séculaire du « centrisme populaire » (民本*minběn*) (p. 158). Les lettrés confucéens, la classe dirigeante, « se considéraient non seulement comme des serviteurs du roi mais aussi comme des serviteurs du ciel, des *fonctionnaires* (公僕*gongpu*) », partageant avec le dirigeant la responsabilité morale envers le ciel (p. 194).

6 C'est précisément pourquoi Kim qualifie la raison publique confucéenne de *capital pont* qui « lie horizontalement les citoyens à travers leurs profondes différences » plutôt que de *capital lien* qui « cimente le tissu social existant de la communauté morale » (p. 148).

7 Parmi les méritocrates/perfectionnistes confucéens, Joseph Chan est celui qui aborde le plus sérieusement la question du pluralisme des valeurs dans la démocratie constitutionnelle moderne, tandis que Jiang Qing met explicitement en avant son désir de réhabiliter l'idéal confucéen traditionnel de la politique de la vertu au point de faire appel au transcendant et au sacré. légitimité du « ciel ».

8 Parmi les démocrates confucianistes se trouvent des communautaristes deweyans comme Roger Ames, David Hall et Sor-hoon Tan. Voir (**Ames et Hall 1999** ; **Tan 2004**).

9 Pour une analyse tranchante du pouvoir politique et de l'influence du christianisme évangélique conservateur de droite aux États-Unis, voir (**Connolly 2008**).



dix *« L'énergie psychophysique » est une légère modification de la traduction du qi* par Daniel K. Gardner en « substance psychophysique » (**Gardner 1990, p. 49 n. 52**). Une traduction plus précise serait « énergie psycho-bio-physique ».

11 *Je suis la traduction de li* par AC Graham par « modèle » (**Graham 1986, p. 421**). Dans son interprétation par Zhu Xi, la dualité du modèle et de l'énergie psychophysique en vient à ressembler à la distinction occidentale entre le métaphysique et le physique, comme le montre la remarque bien connue suivante : « Le modèle est la voie au-dessus de la forme physique (形而上之).道) et la racine de laquelle toutes choses naissent. L'énergie psychophysique, en revanche, est le récipient doté d'une forme physique (形而下之器) et l'instrument par lequel toutes choses sont produites » (**Zhu 2000c, vol. 6, p. 2798**).

12 La phrase apparaît également citée dans *Zhuzi Yulei* : « Si nous en discutons du point de vue de l'origine unique de la myriade de choses-événements, le modèle s'unit, tandis que l'énergie psychophysique se différencie » (**Zhu 1986, vol. 1, p. 57**). Voir aussi « Ce qui les rend similaires, c'est leur modèle ; ce qui les différencie, c'est leur énergie psychophysique » (**Zhu 1986, vol. 1, p. 59**).

13 J'utilise la traduction de ce dicton par Wing-tsit Chan avec une modification, en substituant « toutes les figures » à « toutes choses » (**Chan 1963, p. 555**).

14 Cela contraste avec la célèbre métaphore « rhizomatique » employée par Deleuze et Guattari pour souligner l'ultimité ontologique de la multiplicité (**Deleuze et Guattari 1987**).

15 Zhu Xi déclare : « La nature humaine est toujours bonne, mais il y a certains qui sont bons dès leur naissance, et il y a d'autres qui sont mauvais dès leur naissance. Cela est dû aux différences dans leur dotation physique… Le but de l'apprentissage est de transformer la dotation physique, bien qu'une telle transformation soit très difficile » (**Zhu 1986, vol. 1, p. 69**).

16 Dai Zhen, un néoconfucéen de la dynastie Qing, a critiqué les néoconfucéens Song et Ming pour avoir revendiqué l'autorité du modèle céleste pour justifier leurs propres intérêts et désirs paroissiaux : « Parmi ceux qui considèrent le modèle comme quelque chose obtenu du ciel et doté dans le cœur-esprit, personne ne le remplace par ses opinions personnelles » (**Dai 1995, vol. 6, p. 155**).

17 Pour les néo-confucéens de Cheng-Zhu, le modèle céleste – qu'Angle traduit par « cohérence universelle » (**Angle 2009, p. 36**) – est objectivement établi (定*ding*) et immuable (常*chang*), ayant été découvert par les premiers sages. qui avait une profonde compréhension de la nature humaine.

18 À la suite de Zhang Zai, Hwadam appelle également l'Énergie Psychophysique Unique « le Grand Vide » (太虛*taeheo* / *taixu*). (**Référence 2004, p. 200**). Hwadam comprend 一氣 (*ilgi*) comme le fondement créatif ultime du cosmos, contrairement à l'usage dominant du terme dans les traditions confucéennes et taoïstes.

19 La pensée de Nongmun revient à une construction parallèle et « dipolaire » de la relation modèle-énergie psychophysique.

20 Pour les citations du *Nongmunjip* d'Im Seong-ju, je donne le numéro du livre et le numéro de la page dans le format traditionnel, puis (après une barre oblique) le numéro de la page dans la pagination moderne, car son édition « moderne » est en fait un fac-similé de la formule traditionnelle.

21 Nongmun déclare : « Son être ainsi fait référence à l'énergie psychophysique, tandis que sa raison d'être correspond à un modèle [Son être ainsi fait référence au Qi ; c'est donc la raison] ».

22 La notion d'« intention vivifiante » a été défendue par Cheng Hao et Zhu Xi. Nongmun lui-même reconnaît l'influence de Cheng Hao et Zhu Xi sur sa notion d'« intention vivifiante » (**Im 2001e, 19.10b-11a/pp. 387-88**).

23 Nongmun considère le phénomène de « l'intention vivifiante » comme une preuve principale du pouvoir créatif et harmonisant de l'énergie psychophysique (**Im 2001e, 19.3a/p. 384, 19.6b/p. 385, 19.28a/p. 396**).

24 Les principales thèses de Nongmun, « Le modèle et l'énergie psychophysique sont également réels [理氣同實*i gi dong sil*] » et « Le cœur-esprit et la nature correspondent complètement [l'un à l'autre] [心性一致*sim seong il chi*] ont été inventés à l'origine par son professeur, Yi gan, pour faire référence principalement au cœur-esprit humain dans son état non activé dans lequel la substance originelle de l'énergie psychophysique résonne pleinement avec le mandat d'empathie et d'harmonie de la nature humaine originelle. Nongmun a appliqué cette idée à ce que l'on pourrait appeler la réalité ultime, élargissant la notion d' *i gi dong sil* pour couvrir le sol et la profondeur du cosmos entier (**Choe 2009, p. 352**).

25 En affirmant la notion de souveraineté populaire, la métaphysique confucéenne pluraliste et globale que je suggère dans cet essai se range du côté des démocrates confucéens comme Sor-hoon Tan et Sungmoon Kim, contre les partisans de la méritocratie confucéenne, comme Joseph Chan et Jiang Qing.

26 Pour la discussion suivante sur la souveraineté populaire, je suis redevable à Clayton Crocket (**Crocket 2011, pp. 45-49**).

27 Rousseau décrit comment la « multitude » (p. 194) s'unit en un seul corps politique souverain à travers le contrat social, et affirme que lorsque l'État démocratique souverain est dissous, la démocratie, le gouvernement des citoyens, dégénère en ochlocratie, le gouvernement du *peuple* . multitude (chaotique) (p. 259).

28 Daodejing 5.1. Bien sûr, le célèbre dicton taoïste n'implique pas que le ciel et la terre – la nature – ne soient pas féconds. Il rejette simplement toute tentative de subsumer cette fécondité et cette créativité cosmiques sous ce que le Daodejing considère comme un artifice humain responsable de la création de valeurs, d'institutions et de modes de vie humains.

Partager et citer

(mailto:?&subject=From%20MDPI%3A%20%22Confucian%20Democracy%20and%20a%20Pluralistic%20Li-Ki%20Metaphysics"&body=https://www.mdpi.com/355552%3A%0A%0AConfucian%20Democracy%20and%20a%20Pluralistic%20Li-Ki%20Metaphysics%0A%0AAbstract%3A%20This%20essay%20explores%20the%20possible%20constructive%20role%20of%20a%20Confucian%20metaphysics%20in%20the%20pluralistic%20Confucian-democratic%20context%20of%20South%20Korea.%20In%20his%20recent%20landmark%20study%2C%20Sungmoon%20Kim%20has%20argued%20that%20South%20Korean%20democracy%20is%20sustained%20by%20a%20public%20culture%20of%20civility%20that%20is%20grounded%20in%20Confucian%20habits%20and%20mores%20and%20yet%20is%20pluralistic%20in%20ethos.%20I%20appreciatively%20interrogate%20Kim%26rsquo%3Bs%20thesis%20in%20order%20to%20advance%20a%20claim%20that%20a%20comprehensive%20Confucian%20doctrine%20such%20as%20Confucian%20metaphysics%20can%20contribute%20significantly%20to%20the%20flourishing%20of%20Confucian%20democratic%20public%20culture%2C%20provided%20that%20it%20affirm%20a%20pluralistic%20ontology.%20I%20contend%20that%20the%20tradition%20of%20Korean%20Neo-Confucian%20li-ki%20metaphysics%2C%20particularly%20one%20found%20in%20the%20works%20of%20Nongmun%20Im%20Seong-ju%2C%20offers%20rich%20resources%20for%20a%20pluralistic%20ontology%20despite%20its%20history%20of%20ethical%20monism.%20By%20putting%20Nongmun%26rsquo%3Bs%20thought%20in%20conversation%20with%20some%20of%20the%20contemporary%20critiques%20of%20the%20Schmittian%20%28mis-

Styles MDPI et ACS

Lee, H.-D. Démocratie confucéenne et métaphysique pluraliste *Li-Ki* . *Religions* **2018** , *9* , 325. https://doi.org/10.3390/rel9110325

Style AMA

Lee HD. Démocratie confucéenne et métaphysique pluraliste *Li-Ki* . *Religions* . 2018 ; 9(11):325. https://doi.org/10.3390/rel9110325

Style Chicago/Turabien

Lee, Hyo-Dong. 2018. « Démocratie confucéenne et métaphysique *Li-Ki* pluraliste » *Religions* 9, non. 11 : 325. https://doi.org/10.3390/rel9110325

Trouver d'autres styles

Saisissez le nom d'un éditeur, d'une revue ou d'un format

A noter qu'à partir du premier numéro de 2016, cette revue utilise des numéros d'articles au lieu de numéros de pages. Voir plus de détails **ici (https://www.mdpi.com/about/announcements/784)** .

Métriques des articles

Citations

Référence croisée	Google Scholar
0	[clique pour voir] (htt Ki+Metaphysics&volu

Statistiques d'accès aux articles

Article access statistics

3000
2500
2000
1500
1000
500
0
29. Jul 8. Aug 18. Aug 28. Aug 7. Sep 17. Sep 27. Sep 7. Oct 17. Oct

Article Views

Pour plus d'informations sur les statistiques de la revue, cliquez **ici (/journal/religions/stats)** .

Plusieurs requêtes provenant de la même adresse IP sont comptées comme une seule vue.

Religions (/journal/religions) , EISSN 2077-1444, Edité par MDPI

RSS (/rss/journal/religions) Alerte de contenu (/journal/religions/toc-alert) Copyright du logo Steve Bridenbaugh/UUA

(/toggle_desktop_layout_cookie)

Informations complémentaires

Frais de traitement des articles (/apc)
Payer une facture (/about/payment)
Politique de libre accès (/openaccess)
Contacter MDPI (/about/contact)
Emplois chez MDPI (https://careers.mdpi.com)

Des lignes directrices

Pour les auteurs (/authors)
Pour les évaluateurs (/reviewers)
Pour les éditeurs (/editors)
Pour les bibliothécaires (/librarians)
Pour les éditeurs (/publishing_services)
Pour les sociétés (/societies)
Pour les organisateurs de conférences (/conference_organizers)

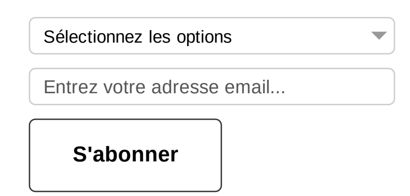
Initiatives MDPI

Sciforum (https://sciforum.net)
Livres MDPI (https://www.mdpi.com/books)
Prépublications.org (https://www.preprints.org)
Scilit (https://www.scilit.net)
Profils Sci (https://sciprofiles.com?utm_source=mpdi.com&utm_medium=bottom_menu&utm_campaign=initiative)
Encyclopédie (https://encyclopedia.pub)
CONFITURES (https://jams.pub)
Série d'actes (/about/proceedings)

Suivre MDPI

LinkedIn (https://www.linkedin.com/company/mdpi)
Facebook (https://www.facebook.com/MDPIOpenAccessPublishing)
Twitter (https://twitter.com/MDPIOpenAccess)

Abonnez-vous pour recevoir des notifications de parution de numéros et des newsletters des revues MDPI



S'abonner

Clause de non-responsabilité Termes et conditions (/about/terms-and-conditions) politique de confidentialité (/about/privacy)